

Year: 2006

Das Leiden und die Philosophie

Angehrn, Emil

Posted at edoc, University of Basel

Official URL: <http://edoc.unibas.ch/dok/A5251809>

Originally published as:

Angehrn, Emil. (2006) Das Leiden und die Philosophie. In: Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling). Würzburg, S. 119-132.

Das Leiden und die Philosophie

Emil Angehrn (Basel)

Wie sie es mit dem Leiden zu halten habe, darüber ist sich die Philosophie nie einig gewesen. Georg Simmel hat beklagt, wie wenig man der Geschichte der Philosophie die Schmerzen der Menschheit ansehe,¹ und Theodor W. Adorno hat im Gegenzug den berühmten Satz formuliert: »Das Bedürfnis, Leiden berechtigt werden zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit.«² Das Leiden als Maß der Erkenntnis zu behaupten, widersetzt sich dem Hauptstrang der Philosophie, deren höchstes Prinzip seit Platon das Gute ist und deren höchste Aufgabe nach Hegel darin besteht, den Menschen mit der Welt zu versöhnen. Zwar ist das Schlechte seit immer als Herausforderung für die Philosophie erkannt worden, sowohl das moralische wie das physische und das metaphysische Schlechte: das Böse, das Leiden, das Unvollkommene. Im Besonderen ist das Leiden, das von den Menschen erlittene Übel als Stein des Anstoßes empfunden worden: als Irritation für eine Weltsicht, welche die Ordnung und den positiven Grund in allem Wirklichen aufweisen wollte, als Provokation für eine philosophische Theologie, welche die Güte Gottes mit dem Elend der Welt in Einklang zu bringen hatte. Schopenhauer hat sich diesem Beweisziel widersetzt und gegen den metaphysischen Optimismus, den er als »bittere[n] Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit«³ anprangert, darauf beharrt, dass die bestehende Welt nicht die beste, sondern »die *schlechteste* unter den möglichen sei.«⁴ Die Frage ist, wieweit nicht die Antithese eines metaphysischen Pessimismus ihrerseits zu einer Verharmlosung des Leidens führt.

Die folgenden Überlegungen gelten einem Denken, für welches das Leiden ein Stachel philosophischer Reflexion bleibt. Es geht um ein Denken, dessen Erkenntniskraft und Wahrheitsfähigkeit nach dem Diktum von Adorno darin gründen, dass es sich vom Leiden ansprechen lässt, durch das Leiden herausgefordert wird, dem Leiden Sprache verleiht. Bevor dies in den Blick kommen kann, ist zu fragen, worin Leiden besteht, in welchen Formen Leiden erlebt, interpretiert und verarbeitet wird.

¹ Georg Simmel: Fragmente und Aufsätze. Aus dem Nachlaß und Veröffentlichungen der letzten Jahre. Hg. v. Gertrud Kantorowics. München 1923 (Nachdruck Hildesheim 1967), S. 17.

² Theodor W. Adorno: Negative Dialektik. Frankfurt a.M. 1966, S. 27.

³ Schopenhauer: Werke (*Lö*), W I, § 59, S. 447 (Die Werke Schopenhauers werden zitiert nach: Arthur Schopenhauer: Sämtliche Werke. Textkrit. bearb. und hg. v. Wolfgang Frhr. v. Löhneysen. 5 Bde. 2., überpr. Aufl. Stuttgart/Frankfurt a.M. 1968).

⁴ Schopenhauer: Werke (*Lö*), W II, Kap. 46, S. 747.

1. Formen des Leidens

Der Leidensbegriff umfasst verschiedene Bedeutungen, deren Einheit nicht ohne weiteres ersichtlich ist. Drei Hauptformen seien genannt: 1. das ›Erleiden‹ als passives Erleben, Hinnehmen eines dem Subjekt Zustoßenden; 2. das Leiden als Erleben von Schmerz, Schädigung, Unglück, als Erleben eines Negativen, vor dem das Subjekt zurückschreckt und das es zu meiden sucht; 3. das ›reflexive‹ Leiden, das nicht im direkten Erleben aufgeht, sondern über eine Interpretation vermittelt ist und auf die existentielle Befindlichkeit und die Sinnfrage bezogen ist (Angst, Verzweiflung, Sinnlosigkeit). Es ist nicht uninteressant zu sehen, wie schon die älteste Begriffsreflexion zu ähnlichen Unterscheidungen gelangt. *Paschein/pathos/pati/passio* enthält die analoge Doppelbedeutung des passiven Erlebens und des Erleidens eines Negativen, wobei Aristoteles (Met. V.21) zusätzlich zwischen dem Erleben der »schädlichen« und der »schmerzhaften« Veränderungen (die »am meisten« Leiden heißen) unterscheidet; als Weiteres fügt er das »über große Unglück« an, wie es exemplarisch im Leiden des tragischen Helden stattfindet, das über den körperlichen Schmerz hinaus durch Schuld und Schicksal, d.h. sinnhaft gedeutetes Leid gebildet wird.

(a) *Passives Erleben*

Der Urgegensatz ist der zwischen Aktivität und Passivität, Tätigsein und Leidendsein. Als logischer und struktureller Gegensatz ist er wertneutral; anthropologisch kann gerade die passive Erlebensfähigkeit als wesentliches Merkmal, als wertvolle Eigenschaft des menschlichen Seins – auch kulturkritisch gegen die Verkümmern der rezeptiven Fähigkeiten – hervorgehoben werden. Wesentliche menschliche Seinsweisen und Erkenntnisvollzüge gründen in solcher Passivität: sinnliche Empfindung und Wahrnehmung, Gefühle und Leidenschaften, ästhetische Empfänglichkeit, emphatische Erfahrung, zwischenmenschliche Beziehungen: Wer nicht in der Lage ist, sich von anderen affizieren zu lassen, für anderes empfänglich zu sein, dem bleibt ein lebendiges Verhältnis zu sich, zur Welt und zu anderen Menschen verschlossen.

Es ist vielleicht nicht unschwer nachzuvollziehen, wie die Bestimmungen des Passiven und Endlichen eine negative Färbung annehmen können: Das Erleiden wird in seinem Gegensatz zur Eigentätigkeit des Subjekts, als Begrenztwerden und Hinnehmenmüssen erlebt. Leidend und endlich zu sein, wird als Mangel erfahren gegenüber dem, worauf das Streben ursprünglich oder zumindest in seiner Hauptstoßrichtung geht: als Mangel gegenüber der Selbstaffirmation und Selbstermächtigung des Subjekts. Endlichkeit wird als Ohnmacht erlebt, als Behindertsein im eigenen Tun, als Erduldenmüssen eines Fremden, in stärkerer Form: als Opfersein, als Verletzbarsein. Wenn auch nicht alternativlos, ist das Bild des souveränen, tätigen Subjekts prägend für eine herrschende Vorstellung

vom Menschen durch die Zeiten gewesen. Das Nichtverfügen über diese Macht wird als Defizit, als Fehlen von etwas, was da sein sollte, erlebt.

(b) Das schmerzhaftes Erleiden – Schaden, Schmerz, Unglück

Die zweite Bedeutungskomponente des Leidens ist das Erleiden eines Negativen, das Erdulden von etwas, das dem eigenen Streben zuwiderläuft. Die aristotelische Zusatzdifferenzierung zwischen dem Schädlichen und dem Schmerzhaften hält zwei Formen des Negativen auseinander, je nachdem, ob dieses gleichsam aus der Außenperspektive, mit Bezug auf die objektive Seins- und Funktionsweise von etwas, oder aus der Binnenperspektive des Erlebens einer Behinderung oder Unterdrückung beschrieben wird. Diese Bedeutung des Leidens verweist auf basale anthropologische Sachverhalte, auf den zur Dynamik des Lebens gehörenden Gegensatz von Streben und Abwehr, Gut und Übel, Lust und Schmerz, Erfüllung und Mangel. In der Phänomenologie dieses Negativen lassen sich unterschiedliche Differenzierungen vornehmen. Eine erste besteht darin, dass Leiden entweder im unausgefüllten Mangel als solchem oder im aktuellen Verletztwerden, im Erleben des zugefügten Schmerzes besteht. Es ist nicht abstrakt zu entscheiden, sondern von Umständen, Intensität und Dauer abhängig, welche Form des Leidens tiefer, akuter ist. Für viele ist das Leiden dem Leben wesentlich, sofern dieses durch ein Streben definiert ist, das unausweichlich ohne Erfüllung bleibt: Es pendelt zwischen der Bedürftigkeit, dem Schmerz unerfüllten Strebens und einer Erfüllung, die sich nicht stabilisieren kann, sondern in Last und Langeweile umschlägt.⁵ Es ist im Einzelnen zu prüfen, wieweit nicht das unausgefüllte Streben selbst konstitutiver Bestandteil der Lust, des erfüllten Lebens ist; in diesem Sinne haben neuere Theorien das Begehren als einen Grundzug des Existierens herausgestellt, dessen Gegeninstanz nicht einfach das Befriedigtsein, sondern eher, wie Hobbes meinte, das Totsein ist.⁶ Hegel hat in der *Phänomenologie des Geistes* den Schmerz des Außersichseins – etwa im unglücklichen Bewusstsein – beschrieben, zugleich aber die Unverzichtbarkeit dieser Negativität betont: Die Idee des göttlichen Lebens »als ein Spielen der Liebe mit sich selbst [...] sinkt zur Erbaulichkeit und selbst zur Fadheit herab, wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt.«⁷ Nicht der leere Selbstbezug, die reine Selbstgleichheit, sondern die aus dem Selbstverlust und dem Mangel gewonnene Selbstkoinzidenz definiert das wahrhafte Sein. Aller-

⁵ Vgl. Schopenhauer: Werke (Lö), W I, §§ 56-58, S. 422-438.

⁶ Thomas Hobbes: *Leviathan* oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates. Hg. u. eingel. von Iring Fetscher, übers. v. Walter Euchner. Neuwied 1966, S. 56.

⁷ Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Werke Bd. 3, S. 24 (Die Werke Hegels werden zitiert nach: G. W. F. Hegel: Werke in 20 Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu hg. v. E. Moldenhauer und K. M. Michel. Frankfurt a.M. 1969-71).

dings ist die Kluft nicht zu übersehen, die solche ins Leben aufgenommene Negativität von der gleichsam verhärteten Erfahrung des Mangels, der ausgeweglosen Ohnmacht, dem chronischen Schmerz abtrennt.

Eine andere Unterscheidung, die hier zuweilen ins Spiel kommt, ist die zwischen psychischem und physischem Leiden. Im körperlichen Schmerz scheint das Leiden gleichsam direkter, unausweichlicher, unerbittlicher präsent. Aus diesem Grund beharrt ein Denken, das dem Schmerz gerecht werden will, auf dem somatischen Moment des Leidens, das sich aller Beschwichtigung und interpretatorischen Bewältigung entzieht.⁸ Körperlicher Schmerz wird durch kein Argument berührt, durch keine Deutung absorbiert. Wenn wir durch den Leib zur Rezeptivität fähig sind, so ist der Leib auch die Dimension, durch die wir leidensfähig und dem Schmerz unterworfen sind. Noch das körperliche Leiden, das außerhalb des moralischen Raums, als Krankheit eintritt, wird – wie in Camus' *La Peste* – zur Anklage gegen die Schöpfung. Allerdings stellt die Unauflösbarkeit körperlichen Schmerzes diesen weder der Qualität noch der Intensität nach über das psychische Leiden. Eher ist der Unterschied nach einer anderen Hinsicht greifbar: als Unterschied zwischen der Lokalisierbarkeit körperlichen Schmerzempfindens und dem Betroffensein der Person im Ganzen.⁹ Zwar ist auch diese Trennung keine absolute; doch lässt sich die unterschiedliche Weise des Betroffenseins beschreiben, wenn wir auf der einen Seite in unserem Körper, in einer umgrenzten Körperregion Schmerzen empfinden – so dass, wenn das Glied nicht mehr schmerzt, wir ohne Leiden sind –, während wir andererseits als ganze Person in das Leiden involviert sein können (das durchaus von körperlichen Schmerzen ausgehen oder uns über körperliche Schmerzen zugefügt werden kann). Hier sind wir als Personen von einem Leiden getroffen, das nicht mit dem momentanen Nachlassen des Schmerzes verschwindet. Schwere Krankheit, extremer Schmerz können uns im Ganzen unseres Seins erschüttern; wer die Folter überlebt hat, bleibt nach Jean Améry für sein Leben gezeichnet und hat die Fähigkeit verloren, sich je wieder zu Hause, sicher zu fühlen.¹⁰ Dass wir über unseren Körper ergriffen, im Innersten unseres Selbst erschüttert, vernichtet werden können, dass körperlicher Schmerz in seiner Unentrinnbarkeit einen innersten Kern menschlichen Leidens ausmacht, ist Ausdruck der wesentlichen Leiblichkeit unserer Existenz. Doch machen die Beschreibungen klar, dass letztlich nicht die ›Verortung‹ im Körper oder in der Seele, sondern die Betroffenheit der Person als ganzer den entscheidenden Punkt bildet.

⁸ Vgl. Adorno: Negative Dialektik, S. 200-205.

⁹ Vgl. Elisabeth List: Schmerz – Manifestationen des Lebendigen und ihre kulturellen Transformationen. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 47 (1999), H. 5, S. 763-779, hier S. 769 f.

¹⁰ Jean Améry: *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*. München 1966.

(c) ›Reflexives Leiden‹ – Leiden an der Sinnlosigkeit

Hier führt die Phänomenologie des Leidens über den reinen Selbstbezug hinaus. Das radikale Ergriffensein im Ganzen meines Seins ist weder ein ›innersomatischer‹ noch ein ›innerpsychischer‹ Vorgang. Eine Folter, die mich als Person zerstört, betrifft mich in meinem Verhältnis zu anderen Menschen und zur Welt; was zerstört wird, ist ebenso meine Welt wie ich selbst – wie mir umgekehrt, wenn ich glücklich bin, nicht nur mein Zustand angenehm ist, sondern die Welt selber hell wird. Genauer geht menschliches Leiden nach zwei Hinsichten über einen bloßen Zustand, eine Affektion der Person hinaus: Es transzendiert das subjektive Selbst, sofern es ebenso den Bezug zur Wirklichkeit, ja das Sein der Welt selber betrifft, und es geht über das unmittelbare Erleben hinaus, sofern es ein Verstehen, eine bestimmte Interpretation einschließt.

Für beides ist ein Blick auf die allgemeine Theorie der Affekte lehrreich. Dass Gefühle nicht private Zustände seelischer Innenwelten sind, hat H. Schmitz herausgearbeitet, der Gefühle als leiblich-spürbares Hineingeraten in den Bann räumlich ausgedehnter Atmosphären definiert – wie wenn wir zu einer festlichen Gesellschaft stoßen oder in die bedrückte Stimmung einer Trauergemeinde geraten.¹¹ Wenn die Welt düster und verschlossen oder hell und freundlich sein kann, so sind dies nicht Nach-außen-Projektionen einer seelischen Verfassung, sondern genuine Modalitäten unseres Verzweifelt- oder Glücklicheins: Wir sind nicht in uns, sondern in der Welt, bei den andern glücklich oder deprimiert. Um je tiefere, existentiell grundlegendere Affekte es sich handelt, desto deutlicher wird dieses Aufsprengen des Binnenraums und des Selbstbezugs. Körperliche Lusterregung kann ohne die für das Glück konstitutive Wirklichkeiterschließung oder gar das Einssein mit der Welt geschehen. Auf der Gegenseite sind Zahnschmerzen und depressive Stimmungen mit einer ganz unterschiedlichen Weite des Wirklichkeitsbezugs versehen.

Leiden ist in solchem Erleben ein reflexiver Zustand, nicht einfach ein bestimmtes, unmittelbares Affiziertwerden, sondern ein Sich-Verhalten zu sich und zur Welt, das ein Verstehen, eine bestimmte Deutung einschließt. Leiden, das über die direkte Schmerzempfindung hinausgeht, ist ein Erleben im Medium des Sinns: Es enthält einen deutenden Bezug zum eigenen Leben und zur Wirklichkeit, und es kann sich in reflexiver Form geradezu auf die Sinnhaftigkeit bzw. Sinnlosigkeit des Lebens richten. Diese kann selbst ein Quell des Leidens sein, sie kann gegebenes Leiden potenzieren, worauf sich nach Nietzsche die Funktion asketischer Ideale bezieht: »[...] *nicht* das Leiden selbst war das Problem, sondern dass die Antwort fehlte für den Schrei der Frage ›wozu leiden‹ [...]. Die Sinnlo-

¹¹ Hermann Schmitz: System der Philosophie. Bd. 3,2: Der Gefühlsraum. Bonn 1969 (2. Aufl. 1981).

sigkeit des Leidens, *nicht* das Leiden war der Fluch, der bisher über der Menschheit ausgebreitet lag, – *und das asketische Ideal bot hier einen Sinn!*«¹² Das von Pascal oder Heidegger beschriebene Grundgefühl der Langeweile ist das Ausgesetztsein in der Sinnlosigkeit, das Erleben der Unmöglichkeit, sein Leben auf sinnhafte Tätigkeiten oder Zwecke hin zu entwerfen. Allgemein geht es darum, dass das Leiden etwas ist, zu dem sich das Subjekt selber interpretierend verhält. Menschliches Leiden enthält immer einen verstehenden Umgang mit dem Erlittenen und dem eigenen Leiden, wobei dieses Verstehen sowohl zur Bewältigung, zur resignierenden Akzeptanz, wie auch zur rationalisierenden Verdrängung oder im Gegenteil zur Verzweiflung angesichts des Nichtbewältigbaren führen kann.

Solche Deutung des Leidens wird sowohl individuell geleistet wie in kulturellen Mustern tradiert, und sie hat ihren Ausgangspunkt sowohl in Grundbedingungen der Vergänglichkeit und Vergeblichkeit, im Konfrontiertsein mit dem Mangel, dem Gebrechen und dem Tod, wie in konkreten Erlebnissen der Zerstörung und des Bösen, im Elend der Kriege und Katastrophen. Sie kristallisiert sich in kulturellen Formen der künstlerischen Darstellung und wissenschaftlichen Reflexion, die dem leidenden Subjekt das Instrument und die Sprache bieten, um sein Leiden auszudrücken, es zu verstehen und zu bewältigen. Das Leiden der Menschen ist nicht unabhängig von der Art und Weise, wie sie sich selber und ihre Welt verstehen. Das Leiden des Märtyrers, des Stoikers, des Nihilisten wird nicht nur verschieden ausgelegt, sondern ist ein anderes. Leiden ist ohne Frage – auch – ein »Interpretationskonstrukt« (H. Lenk), zumal es nur selten ein exklusives Erleben des betroffenen Subjekts, zumeist aber ein Geschehen im sozialen Raum, ein auch von anderen Erlebtes, Miterlebtes und Gedeutetes ist. Gleichwohl widersetzt sich gerade Leiden der Absorbierung ins kulturelle Konstrukt. Es bleibt, exemplarisch im physischen Schmerz und emphatisch dort, wo das Subjekt im Innersten seines Seins getroffen ist, ein Nichtkonstruiertes, ein Widerfahrnis.

2. *Das kognitive und interpretative Potential des Leidens*

(a) *Einsicht und Erfahrung*

Nicht nur die Alltagserfahrung weiß, dass man aus Schaden klug wird. Von Aischylos stammt die Formel, die eine Quintessenz des Tragischen ausspricht, dass Menschen durch Leiden lernen.¹³ Mehrere Aspekte gehen in den Zusammenhang *pathein-mathein* ein. Grundlage ist erneut das Moment des *Passiv-Rezeptiven*:

¹² Nietzsche: Zur Genealogie der Moral. KSA V, S. 411.

¹³ Aischylos: Agamemnon. In: ders.: Die Orestie. Eine freie Übertr. von Walter Jens. 2. Aufl. München 1993, V. 249 f.

Lernen, Erfahrenwerden ist ein Vorgang, in dem etwas uns zustößt: Erkennen, trotz aller konstruktiven Anteile, welche die neuere Erkenntnistheorie hervorhebt, ist zunächst ein Erleiden, ein Aufnehmen, ein Affiziertwerden durch das, was uns begegnet. Der emphatische Begriff des verstehenden Erfahrens, wie ihn die Hermeneutik herausarbeitet, markiert einen Gegenakzent zum Hervorbringen und Machen: Erfahrungen gewinnt der Mensch, der offen ist für das Fremde, das auf ihn zukommt, für das Wort, das an ihn gerichtet ist. Solche Erfahrung hat zum zweiten einen eigentümlich *negativen* Sinn: Erfahrungen machen heißt in den eigenen Haltungen und Projektionen korrigiert werden, Widerstand erfahren; in besonderer Prägnanz ist es die schmerzliche und unangenehme Erfahrung, die sich uns einprägt und unseren Erwartungshorizont modifiziert. Schließlich, so H.-G. Gadamer, ist es für wirkliche Erfahrung konstitutiv, dass das Subjekt in seinem Selbstverständnis in sie involviert wird, dass sie Selbsterfahrung ist: Erfahrungen machen heißt nicht nur etwas über die Welt erfahren, sondern selber erfahren werden, sich selber verändern. Erleben, Erleiden, Leiden ist ein Weg des theoretischen wie praktischen Erfahren- und Einsichtigwerdens.

Leiden ist ein spezifischer, existentieller Zugang zu sich, zu anderen und zur Welt. Es ist ein Zugang, der zugleich die Möglichkeit der Partizipation eröffnet: Mitleiden ist seinerseits ein privilegiertes Medium des Erkennens, unterschieden von anderen Modi des empathischen Nachvollziehens von Intentionen oder Affekten. Wagners Parsifal-Motiv »durch Mitleid wissend« artikuliert einen innersten Kern zwischenmenschlicher Kommunikation. Was die Mitleidsethik im Moralischen heraushebt: die besondere Betroffenheit durch das Leiden anderer, die geradezu zum Rechtsgrund moralischer Pflicht werden kann, ist analog für die Erkenntnis geltend zu machen. Mitleid ist selber Leiden: Es beruht nicht nur auf einer speziellen erkenntnismäßigen Zugänglichkeit des Fremden, sondern auf der eigenen Verletzlichkeit und Verletzttheit; in *dieser* gründet die Kraft analytischer Einsicht, die nicht nur das Leiden anderer als fremdpsychischen Vorgang, sondern das darin Erlittene, die darin erfahrene Wirklichkeit erschließt.

(b) Schmerz, Gedächtnis, Spur

Eine besondere Seite des Konnexes von Leiden und Erkenntnis ist der Zusammenhang von Schmerz und Gedächtnis. Das Erleiden oder Zufügen von Schmerzen kann geradezu als »Medium der Schaffung von Gedächtnis« angesehen werden.¹⁴ Auch hier können wir die Figur zunächst allgemeiner fassen: Erlebnisse hinterlassen Spuren, Überreste, Narben, die als Zeugnisse erhalten bleiben und immer neu gelesen werden können. Autoren wie Lévinas, Ricœur und

¹⁴ Veena Das: Anthropologie des Schmerzes. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 47 (1995), H. 5, S. 817-832, hier S. 820.

Derrida haben den Begriff der Spur zu einem zentralen Begriff gemacht; Derrida hat ihn mit dem Begriff der Schrift, der ursprünglichen Einschreibung verknüpft und dabei zugleich das Gewaltsame, Schmerzhafte des Schreibakts als Einritzen, Einschneiden, Eingravieren betont. Dass schmerzhafte Erlebnisse besonders dauerhaft im Gedächtnis haften, ist ein bekannter Sachverhalt, auch wenn man sich nach gängiger Meinung vor allem an die schönen Erlebnisse erinnert und die schlechten aus dem Gedächtnis verbannt; zumal wo sie die Fähigkeit der Verarbeitung übersteigen und als nichtbewältigbare zurückbleiben, spricht man zurecht davon, dass das Vergangene nicht vergehen will, nicht zum Vergangenen wird. Dass solche Einschreibung nicht einfach irgendwo eine Datenregistrierung bewirkt, sondern gleichsam in die Person eindringt, sie in ihrem Innersten zeichnet, macht die Dauerhaftigkeit solcher Zeichen – z.T. aber auch die Schwierigkeit ihrer Entzifferung – aus.

In besonders drastischer Form kommt dieses Junktim von Schmerz und Gedächtnisbildung dort zum Tragen, wo über das Gedächtnis Machtverhältnisse etabliert und stabilisiert werden. Man mag hier an Kafkas Erzählung *In der Strafkolonie* denken, aber auch an Nietzsches Herkunftsgeschichte der Schuld aus dem Gläubiger-Schuldner-Verhältnis, wonach dem Schuldner dadurch »ein Gedächtnis gemacht« wird, dass der Gläubiger als Unterpfand die Befugnis erhält, »dem Leibe des Schuldners alle Arten Schmach und Folter an[zu]thun, zum Beispiel so viel davon herauszuschneiden als der Größe der Schuld angemessen schien«¹⁵. Doch brauchen wir uns nicht auf solche Ursprungsparabeln zurückzuziehen, um den Zusammenhang von Gewalt, Leiden und Gedächtnis vor Augen zu stellen: Massenhaft in Kriegen der Gegenwart vorkommende Folter, Terror und Vergewaltigung haben zur Wirkung, teils zum Zweck, in Körpern und Seelen unauslöschliche Spuren zu hinterlassen, den Namen von Nationen und Stämmen nicht nur einem geographischen Raum, sondern dem intimeren Territorium von Körpern gewaltsam einzuschreiben.¹⁶

(c) Interpretation und Bewältigung

Gleichwohl ist die Wirklichkeitserschließung, die sich im Leiden vollzieht, nicht nur Resultat passiven Erlebens, sondern ebenso eigener Auslegung: Bei aller Härte der dem Subjekt angetanen Gewalt ist sein Leiden nicht ohne eigenes Verstehen. Dieses Verstehen wurde oben in jener Variante angesprochen, wo es als Sinnlosigkeitsverdikt das Leiden steigert; genereller sind hier alle Modalitäten der Interpretation, Erklärung, Integration des Leidens in den eigenen Lebensentwurf zu nennen. Dass solche Interpretation auf den Plan gerufen ist, ist mehr als ein

¹⁵ Nietzsche: Zur Genealogie der Moral. KSA V, S. 299.

¹⁶ Das, S. 823-826.

Ausdruck der allgemeinen Tatsache, dass menschliche Lebensformen immer reflexiv von einem Verständnis ihrer selbst, einer Selbstbeschreibung begleitet sind. Leiden ruft nach Interpretation, weil es etwas ist, was wir so nicht wollen, nicht akzeptieren können: Interpretation ist zur Bewältigung, zum Zurechtkommen mit dem Leiden verlangt. Diese Bewältigung kann in vielerlei Weise stattfinden: dadurch, dass wir Leiden als negatives Moment in einen umfassenderen Zusammenhang integrieren, dass wir es als Moment eines Lebenslaufs sehen, mit dem wir uns im Ganzen identifizieren, dass wir es in seinem Recht als Resultat einer Schuld anerkennen, dass wir es in seiner positiven Funktion für das Heil und die Läuterung erkennen, dass wir es in seinem Bedingtsein durch die Mangelstruktur alles Lebendigen begreifen und dadurch relativieren – oder dass wir an seiner Bewältigung scheitern, es als Unbegreifliches stehen lassen, gegen es Protest zum Ausdruck bringen. Jede Form des Verstehens ist ein Modus der Bewältigung, sei es der Relativierung und Beschwichtigung, sei es der sinnhaften Integration, sei es der anklagenden Repräsentation. Doch steht jede Bewältigung nicht nur vor der Frage, wieweit sie wirklich gelingt – oder äußere Fassade bleibt, gegen welche das Erlittene Widerstand anmeldet, in Symptomen durchbricht. Grundlegender ist sie mit der Ambivalenz jeder Bewältigung konfrontiert, mit der Frage, wieweit Leiden als Bestandteil menschlicher Existenz angenommen werden kann und muss, ab wann Bewältigung in Überbewältigung und Verleugnung umschlägt, die zur Quelle neuen Leidens wird.¹⁷ Die Kultur der Schmerzlosigkeit kann auch für eine Verwaltung des Leidens stehen, in welcher dessen Zurückdrängung mit der Entsensibilisierung, Enthumanisierung der Leidenden einhergeht. Ungeachtet dieser Ambivalenz ist daran festzuhalten, dass es für das Individuum unverzichtbar ist, sein Leiden in den Zusammenhang seines Lebens und seines Weltverhältnisses zu stellen. Die Frage, wieweit sein Leiden mit dem Sinn, den es seinem Leben geben will, vereinbar ist, ist die letzte Frage, die an es gestellt ist.

3. *Das Leiden als Maß der Wahrheit*

(a) *Das Leiden als Herausforderung des Denkens*

Wenn man zwar der Geschichte der Philosophie nach Simmel die Leiden der Menschheit nur wenig ansieht, so ist doch das Leiden, wie das Böse und das Übel, eine eminente Herausforderung für das Denken gewesen. Es ist das Irrationale, Vernunftwidrige, das sich nicht sinnvoll begreifen lässt. Namentlich das

¹⁷ Vgl. Bernhard Waldenfels: Das überbewältigte Leiden. Eine pathologische Betrachtung. In: Willi Oelmüller (Hg.): Leiden. Paderborn 1986 (= Kolloquium zur Gegenwartsphilosophie, Bd. 9), S. 129-140.

schuldlose Leiden, etwa das Leiden von Kindern, steht für das Skandalon, das nicht nur unvereinbar mit der Idee eines guten Schöpfergottes ist, sondern sich in überhaupt kein konsistentes Weltbild, keine erträgliche Vorstellung vom Menschen und der Weltordnung integrieren lässt. Vom Mythos über die Hochreligionen zur Philosophie hat sich kulturelle Denkarbeit darum bemüht, mit dieser historisch realen Provokation zurechtzukommen. Das klassische Muster ist die Einfügung in ein teleologisches Sinngeschehen, innerhalb dessen das Negative entweder zur vorläufigen Gestalt, zur bloßen Oberfläche, zur Kehrseite oder zum Durchgangsmoment eines letztlich und im Ganzen Positiven herabgesetzt, damit in seiner Anstößigkeit relativiert, teils in seiner positiven Funktion für das Ganze gewürdigt wird: Die Sünde wird als Weg des Heils verstanden, die Gewalt als Mittel der Rechtsdurchsetzung, die Katastrophe als Beginn der Umkehr. Theodizee und Geschichtsphilosophie haben sich innerhalb der Philosophie der Aufgabe dieser Rationalisierung angenommen. Wenn solche Lesarten dazu tendieren, das Leiden und das Böse zu entschärfen, so lassen es andere in seiner Härte bestehen, tragen aber zu seiner Bewältigung bei, indem sie es »erklären«: als Folge einer Schuld, eines von den Göttern ergangenen Fluchs, als Moment einer fatalistischen Seinsordnung. Auch solche, nur begrenzt tröstlichen Deutungen nehmen dem Leiden, indem sie es in einen umfassenderen Rahmen einordnen, etwas von seiner Undurchdringlichkeit und stummen Gewalt. Religiöse Auslegungen wie die Geschichte Hiobs gehen bis an die Grenze des Zumutbaren, an welcher sie trotz allem Versöhnung ermöglichen. Den meisten Versionen ist das Motiv einer Entlastung Gottes angesichts der Übel in der Welt gemeinsam: sei es dass diese Entlastung durch die Erbsündenlehre (welche die Übel auf den Willen der Menschen zurückführt) zustande kommt, durch die »optimistische« Umdeutung der Weltgeschichte (mit entsprechender Herabsetzung des Übels zum Mittel oder Durchgangsstadium) oder durch die aufklärerische Autonomiebehauptung (welche auch die Verantwortung für die Verfehlungen dem Menschen überträgt). Doch ist deutlich, dass solche rein negativen Entlastungsstrategien nur begrenzt zur Bewältigung des Leidens beitragen. Sie antworten nicht dem positiven Sinnverlangen, das einen Zusammenhang ausmachen möchte, innerhalb dessen Schmerzen und Leiden annehmbar werden: einen Sinnzusammenhang, innerhalb dessen der Mensch sich mit der Wirklichkeit und seinem Leiden versöhnen kann. Religion und philosophische Einsicht sollen vor dem Ekel, der Schwermut, der Verzweiflung bewahren.

Von besonderem Gewicht sind solche Entwürfe für die Philosophie insofern, als sie nicht irgendwelche Erkenntnis- und Explikationsaufgaben benennen, sondern mit der eigensten Funktion der Philosophie zu tun haben. Dies ist zumal nach jenem Verständnis so, welches die Philosophie nicht einfach als spezielle theoretische Disziplin definiert, sondern sie in ihrer lebensweltlichen und kulturellen Bestimmung ernst nimmt. Als Beispiel sei nur auf Hegel verwiesen, der in der frühen Differenzschrift die Entzweiung als »Quell des Bedürfnisses der Philoso-

phie«¹⁸ bezeichnet und in der späteren Geistesphilosophie der Philosophie als höchste Aufgabe zuweist, die Versöhnung mit der Wirklichkeit zu leisten.

(b) Dem Leiden Sprache verleihen

Einer solchen Versöhnung verweigert sich ein Denken, das seine erste Aufgabe darin sieht, »Leiden beredt werden zu lassen«¹⁹. Das Gegenmodell zu allen Formen einer relativierenden, erklärenden oder versöhnenden Bewältigung stellt ein negativistisches Denken²⁰ dar, dessen primärer Impuls dem Widerstand gegen das Leiden gilt. Für Adorno, der hier stellvertretend zu Wort kommen soll, ist Unversöhnlichkeit geradezu erste Bedingung der Wahrheit. Nur im unbeirrten Neinsagen zu dem was ist und herrscht, rettet Philosophie ihre Wahrheit. Zugrunde liegt solchem Denken eine zweifache fundamentale Überzeugung: zum einen die Überzeugung von der tiefen Nichtversöhntheit, der Vorherrschaft des Negativen in der Welt, zum anderen die methodologische Entscheidung, nicht vom positiven Grund her und auf ein affirmatives Ziel hin, sondern allein aus dem Negativen heraus zu denken und Wahrheit in der Negation des Defizienten, Nichtseinsollenden zu suchen. Für Adorno wird diese Haltung nicht durch eine negative Metaphysik, sondern durch die reale Geschichte gefordert, deren Permanenz des Leidens sich der denkenden Bewältigung entzieht und jede Versöhnung verbietet: Was in der jüngsten Vergangenheit geschah – worin das menschliche Böse jene Katastrophe der Natur weit übertraf, die Voltaire von der Leibnizschen Theodizee abbrachte –, hat »dem spekulativen metaphysischen Gedanken die Basis seiner Vereinbarkeit mit der Erfahrung« endgültig zerschlagen.²¹ Solches Leiden entzieht sich nicht nur der beschwichtigenden Rationalisierung, sondern schon dem darstellenden Begriff. Wie es selbst zur Stummheit verurteilt ist, nur als seelisches und körperliches Trauma Spuren hinterlässt, so

¹⁸ Hegel: Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie. Werke Bd. 2, S. 20.

¹⁹ Adorno: Negative Dialektik, S. 27.

²⁰ Mit diesem Begriff, den er exemplarisch am Denken von Kierkegaard und Adorno expliziert, bezeichnet Michael Theunissen eine Hauptströmung der nachhegelschen Philosophie. Vgl. Michael Theunissen: Kierkegaard's Negativistic Method. In: Joseph H. Smith (Hg.): Kierkegaard's Truth: The Disclosure of the Self. New Haven/London 1981 (= Psychiatry and the Humanities, Vol. 5), S. 381-423 (dt.: Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung: Kierkegaards negativistische Methode. Frankfurt a.M. 1991); Michael Theunissen: Negativität bei Adorno. In: Ludwig von Friedeburg/Jürgen Habermas (Hg.): Adorno-Konferenz 1983. Frankfurt a.M. 1983, S. 41-65; vgl. Emil Angehrn u.a. (Hg.): Dialektischer Negativismus: Michael Theunissen zum 60. Geburtstag. Frankfurt a.M. 1992.

²¹ Adorno: Negative Dialektik, S. 352; vgl. Adorno: Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt a.M. 1951, S. 315; Max Horkheimer: Pessimismus heute. In: ders.: Sozialphilosophische Studien: Aufsätze, Reden und Vorträge 1930-1972; mit einem Anhang über Universität und Studium. Hg. v. Werner Brede. Frankfurt a.M. 1972, S. 137-144, hier S. 140.

wird es von der kulturellen Repräsentation authentisch in dieser Sprachlosigkeit evoziert: Namentlich der Musik Schönbergs attestiert Adorno, dass sie gleichsam die den Subjekten angetane Gewalt seismographisch registriert, ihre Spuren ohne Versöhnung im ästhetischen Schein zum Ausdruck bringt.²² Dem Verstümmelten und Verstummen wieder Sprache zu verleihen, an das unabgegoltene Leiden zu erinnern und sich dem von der Kulturindustrie verwalteten Vergessen zu widersetzen, wird zur Aufgabe von Kunst und Kultur.

Wieweit in solcher Erinnerung Hoffnung aufscheint – oder jeder Vorschein mit der falschen Verklärung paktiert –, ist eine der zentralen Fragen, zu denen negativistisches Denken Stellung beziehen muss. Für Adorno gilt das jüdische Bilderverbot: Das Eingedenken des Leidens darf nicht vom Bild der erlösten Menschheit getragen sein. Sein emanzipatorisches Potential soll sich allein der kompromisslosen Beschreibung des Negativen verdanken. Gleichwohl ist solche Beschreibung nicht abgelöst vom Ausgriff auf das Andere: Mehrfach variiert Adorno den Gedanken, dass ohne Widerschein der Transzendenz kein Licht auf die Menschen und Dinge fällt, dass aber dieses Andere nicht zum Bild hypostasiert werden darf, ohne seine transzendierende Kraft zu verlieren.²³ Diese widersprüchliche Figur gilt nicht nur für die denkerische Bewältigung, sondern ebenso für den künstlerischen Ausdruck. Radikale Musik, die das »unverklärte Leid der Menschen«²⁴ darstellt, ist in ihrer Schein- und Bildlosigkeit ein Dementi der Versöhnung und gleichzeitig, in dem Maße, wie sie als Kunst gelingt, der einzige Weg, dem Leiden gewissermaßen zu seiner Würde, seiner Rettung zu verhelfen. Wie immer die Balance zwischen Kritik und Utopie, zwischen Anklage und Versprechen ausfällt, bestehen bleibt der für beide Seiten konstitutive Bezug: Wie authentische Kunst und authentisches Philosophieren dem Leiden Sprache verleihen, so haben sie im Eingedenken des Leidens das Maß ihrer Wahrheit. Wieweit dieser von Adorno für sein eigenes Theoretisieren in Anspruch genommene Grundsatz für die Philosophie – aber auch die Kunst und kulturelle Arbeit – überhaupt zu gelten hat, bleibt eine der großen Fragen und Herausforderungen an diese. Es ist die Frage, wie der Widerstand gegen das Leiden und der Impuls rettender Kritik, die Diagnose des Negativen und das Versprechen des Anderen in ihrem unversöhnten Antagonismus letztlich ineinander greifen. Mit Bezug auf Adorno liegt darin die Frage, wieweit über die totalisierend-aporetischen Beschreibungen, unter denen er dieses Verhältnis fasst (und die nach dem Schlussapophorismus der *Minima Moralia* sowohl die Unmöglichkeit wie die Möglichkeit der Kritik begründen), hinauszugelangen ist. Es ist ebenso die Frage, wie sich Adornos Modell zu anderen Formen negativistischen Denkens verhält, die nicht

²² Adorno: Philosophie der neuen Musik. Frankfurt a.M. 1978, S. 43-47.

²³ Adorno: Negative Dialektik, S. 394; Adorno/Horkheimer: Dialektik der Aufklärung. Frankfurt a.M. 1969, S. 30.

²⁴ Adorno: Philosophie der neuen Musik, S. 45 f.

mit dieser Totalisierung des Negativen arbeiten; konkret ist es etwa die Frage nach dem Verhältnis von Negativer Dialektik und Dekonstruktion. Es ist nicht von vorherein ausgemacht, welcher Weg diagnostisch und konzeptuell adäquatere Möglichkeiten, auch im Ernstnehmen des Leidens, eröffnet.²⁵

²⁵ Der Vortrag ist die gekürzte und leicht überarbeitete Fassung eines unter dem Titel *Leiden und Erkenntnis* publizierten Aufsatzes (in: Martin Heinze/Christian Kupke/Christoph Kurth (Hg.): *Das Maß des Leidens. Klinische und theoretische Aspekte seelischen Krankseins*. Würzburg 2003, S. 25-44).

